



# Memoria Académica

compartimos lo que sabemos

UNLP-FaHCE

---

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



## Durkheim lector de Saint-Simon o la separación de la sociología y el socialismo

Pablo Nocera (UBA)

hcs1\_nocera@yahoo.com.ar

### Introducción

Indagar la relación entre dos conceptos tan próximos en su constitución y divergentes en su progresión, invita a reconstruir una serie de peculiaridades que pueden oficiar como mínimo contexto a la problemática que estas líneas plantean. La primera aproximación alude a la co-presencia –ignorada hasta hace relativamente poco tiempo—de los dos conceptos en la prosa de un mismo autor: Emmanuel-Joseph Sieyès. Como neologismos de alcance incierto, y acuñados en un contexto cuyas convulsionadas circunstancias requerían, tal vez, la premura de empresas políticas más inmediatas, el aporte fugaz del pensador del *tercer estado* quedó encapsulado en la multiplicidad y riqueza de sus manuscritos. Como sabemos, fue necesario esperar simultáneamente a otros dos referentes, para que las nociones adquiriesen un estatus conceptual más o menos definido, y comenzasen a abrirse paso en el titubeante camino –al decir galo—de las *sciences de l’homme*. Auguste Comte hará visible una creación conceptual que sellará su trascendencia en el linaje de la disciplina: la palabra *sociologie*. Pierre Leroux pondrá su rúbrica –con menor acuerdo entre los historiadores—para la otra: *socialisme*.<sup>1</sup> ¿Podemos hallar un vínculo entre ambos, más allá de su condición de coterráneos? Efectivamente, la huella de Saint-Simon enlaza a estos dos autores. Comte como secretario y asistente, tuvo un vínculo directo y formativo con aquél. Leroux como una de las caras visibles del saintsimonismo agrupado en torno al periódico *Le Globe* –del cual fue uno de sus fundadores— lo reconoció como indiscutido «*maître*». La larga estela que nos conduce a Émile Durkheim está repleta de acontecimientos históricos y nombres propios, que es

---

<sup>1</sup> Las posiciones historiográficas son divergentes. Mientras algunos sostienen que la palabra *socialismo*, tiene un origen inglés (la tradición de Owen y seguidores) fechada en 1827, otros sostienen que aparición anglosajona, en realidad, refleja una realidad francesa que se alojaría en el accionar, reflexión y posicionamiento de los herederos de Saint-Simon. En este caso, Leroux sería el creador.

imposible referir aquí. Sin embargo, a pesar de las direcciones divergentes que el positivismo tomó entre los herederos de Comte y las reformulaciones y experiencias diversas que el socialismo desplegó hasta llegar a Jean Jaures, Durkheim reconoce un tronco común en la obra de Saint-Simon que amerita consideraciones detenidas. En otras palabras, la lectura durkheimiana ofrece una singular aproximación que advierte al lector actual sobre una operación efectuada por el pensador de los hechos sociales, sobre la que puede ser importante tomar nota. Si tal como el autor reconoce, en los desarrollos de su antecesor se despliegan germinalmente la filosofía positiva, la sociología positiva y el socialismo ¿por qué considerar este último no como una aproximación teórica de igual calibre que las anteriores? ¿Por qué reducirlo sólo al estatus de un hecho social? En este interrogante marco se desarrollan las preocupaciones que este escrito se propone tratar y que podríamos desagregar en estas subdimensiones. En primer lugar, analizar la importancia que Durkheim asigna al bosquejo metodológico saintsimoniano en términos de la fisiología social y sus connotaciones políticas. En segundo lugar, advertir la manera en que la reflexión sobre la sociedad industrial que Durkheim reconoce en su antecesor, cifra la interrogación sobre las condiciones de posibilidad de las sociedades modernas en términos de solidaridad. Finalmente, pensar las justificaciones durkheimianas para descartar cualquier homologación —o al menos complementariedad— entre socialismo y sociología, como empresas igualmente considerables tanto en términos teóricos como políticos.

### **Del organismo a la organización**

La aproximación durkheimiana al pensamiento saintsimoniano se estructuró en la forma de un curso que impartió en el año académico de 1895-1896 y en el cual, la propia estrategia pedagógica elegida para su dictado puede ser un indicio sugerente de la atención diferencial que prestará a la heteróclita obra del conde de Saint-Simon. En primer lugar, reconoce lo que todo lector de la producción saintsimoniana puede acordar: la diversidad, la retractación —no explícita— y la repetición, hacen de la obra del conde, un corpus de difícil indagación. La decisión del pensador de Burdeos abogó por la división general en dos grandes aportes: los relativos a la filosofía y la ciencia en general y aquellos que refieren a problemas sociales (a su juicio legible en su actualidad como problemas sociológicos) (Durkheim, 1987: 115-116). En esa bipartición sugerida, se vuelve manifiesto el protagonismo que adquiere el texto *Mémoire sur la science de l'homme* (1813). Ese breve trabajo saintsimoniano (tal vez en el que mejor y más detenidamente se condensan sus posiciones metodológicas) es para

Durkheim el punto de apoyo fundamental para justificar porque las posiciones teóricas del conde ameritan una cuidadosa aproximación y estudio.

Antes de dirigirnos directamente a la posición de Durkheim, refiramos someramente qué aspectos cruciales se barajan en esa obra. La formación poco sistemática y vertiginosa del conde de Rouvroy intentaba plasmar en un diagnóstico y un programa teórico, una combinación sugerente entre la filosofía de la historia que había formulado veinte años antes Condorcet, con las perspectivas científicas que la medicina por entonces venía desplegando para el estudio, diagnóstico y previsión de las enfermedades, cuya referencia más sobresaliente provenía de las posiciones del vitalismo francés, con sede fundamental en la ciudad de Montpellier. En esa obra se hace manifiesto el pasaje de las preocupaciones sobre la física que habían motorizado, a grandes rasgos, las reflexiones del lustro anterior, a las del estudio de la sociedad. Si bien la finalidad saintsimoniana no es llevar adelante el estudio de la sociedad como si fuera sólo un organismo vivo, los basamentos empíricos que despliega la fisiología a la hora de proceder científicamente, parecen propicios para proyectarlo a otros objetos de conocimiento. No es casual que el conde reconociera a Vicq d'Azyr, Bichat, Cabanis y Condorcet como los pilares autoriales de esta posibilidad efectiva. La conjunción de sus aportes (los tres primeros eran médicos de profesión) le permitía pensar a Saint-Simon que la moral y la política podrían llegar al nivel de una ciencia, así como la astronomía, la física y la química habían logrado semejante avance. En otras palabras, Saint-Simon creía necesario ir más allá de la matriz especulativa de la filosofía, deshacerse de la negatividad que toda sospecha sobre lo dado genera y pasar a un comportamiento positivo, que permita extraer observaciones, regularidades y conclusiones sobre el estado de cosas tal cual se manifiesta.

La confianza saintsimoniana en que la *science de l'homme* (tal como la venía desarrollando la rama de los *idéologues* hasta el momento, Cabanis era uno de los más representativos) podía proyectar sus logros al estudio de la sociedad, sólo requería identificarla a ésta como una totalidad, con partes en íntima relación y no sólo como una acumulación inorgánica de individuos. Paradójicamente, el organicismo que Saint-Simon intenta recrear en el acercamiento al estudio de la sociedad, compartía también con las tradiciones conservadoras como la de de Bonald, la idea de que el individuo era sólo una ficción que la filosofía de la Ilustración había construido para demoler el orden medieval. La sociedad es una realidad necesaria e indispensable para el desarrollo individual, sin la cual, los hombres no podrían separarse en nada de las condiciones de la vida animal. Pues bien, esa instancia colectiva se plasma como un esfuerzo constante por el que la humanidad progresa y logra con ello,

desarrollar un dominio perfectible sobre la naturaleza, desde el cual las leyes de su funcionamiento se vuelven comprensibles y anticipables por el hombre.

En este contexto Durkheim no pierde de vista lo que aparece como un objetivo persistente de los dichos saintsimonianos: la necesidad de reconstrucción de las sociedades europeas. En ese programa con finalidad política, el sociólogo de Burdeos advierte el punto de inflexión de su antecesor y que podría sintetizarse como la relación que se entabla entre conocimiento filosófico y utilidad práctica: “[...] se advierte con facilidad el lazo que une la filosofía y la sociología de Saint-Simon: es que la primera tienen su finalidad social y práctica, y por esa razón, y no por satisfacer una curiosidad puramente especulativa, Saint-Simon aborda esos elevados problemas” (Durkheim, 1987: 120). Por esta razón es que Durkheim reconoce que la filosofía positiva es una puerta de entrada al abordaje práctico del conocimiento, cuya finalidad última es “inventiva y organizadora”. La oposición saintsimoniana seduce a Durkheim: la especulación del siglo XVIII tenía una función negativa (*i.e.* crítica); la filosofía positiva será su opuesto.<sup>2</sup> Esta brújula rectora signará también la primera reflexión de Comte.

Pues bien, la riqueza teórica saintsimoniana que Durkheim justiprecia, se apoya en dos dimensiones. Por un lado, el aspecto práctico de la reflexión filosófica, que orienta sus posiciones a la directa intervención sobre el estado de cosas. Por el otro, cómo bajo el amparo de la fisiología social, el conocimiento aplicado permitirá integrar el curso irremediable de especialización que despliegan los saberes aplicados: “No es sistematizando los resultados más generales de la física, la química o la astronomía como se puede llegar a constituir para un pueblo un sistema de ideas que sirva de fundamento a sus creencias morales, religiosas y políticas. Y no es que esas ciencias no sean factores de ese sistema; pero, por sí solas, no bastan para fundarlo” (Durkheim, 1987: 125). El carácter abarcativo y aglutinador de la fisiología social radica en su capacidad para dar cuenta de la totalidad de la producción de conocimiento de una sociedad y plasmar de forma integrada un conjunto de ideas – representaciones, dirá Durkheim— que puede nutrir concientemente el sistema de ideas más adecuado que la época necesita. No es casual que nuestro autor resalte de manera reiterada el hecho que Saint-Simon considere al sistema social como la aplicación de un sistema de ideas. La fisiología social plasma un programa de continuidad a la función primordial de la filosofía.

---

<sup>2</sup> “Concebida así, la filosofía tiene una función eminentemente social. En las épocas de calma y madurez, cuando la sociedad está en perfecto equilibrio, es la guardiana de la conciencia social porque cabalmente es su parte culminante y como su piedra angular. En tiempos revueltos y de crisis, cuando tiende a elaborarse un nuevo sistema de creencias, a ella compete presidir esa elaboración. No hay, pues, gran diferencia entre los dos tipos de investigación a los que Saint-Simon se entregó, ya que sus trabajos filosóficos tienen un fin social, al igual que sus trabajos sociológicos, y unos y otros tienen el mismo objeto” (Durkheim, 1987: 122)

Aquella dará integración y utilidad al avance de las distintas disciplinas científicas. Justamente esa labor es factible que la cumpla porque puede identificar a la sociedad como algo distinto de la suma de partes. En otras palabras, la fisiología social puede operar sobre la sociedad porque reconoce su diferencia específica: “Esta fisiología general tiene un objeto especial, tan diferente de la fisiología de las individualidades humanas como lo es ésta de la fisiología de los animales y las plantas. Se trata del ser social, que no es un simple agregado de individuos, una simple suma, sino una realidad sui generis que tiene una existencia distinta y una naturaleza que le es propia” (Durkheim, 1987: 129).

El ser social al que alude Saint-Simon y que moviliza la reflexión durkheimiana aparece como un vasto organismo. Está claro que incluso para la primera mitad del siglo XIX no existe todavía una distinción muy nítida entre lo específico del funcionamiento de los mecanismos frente a lo específico de los organismos. Por ello, aunque Saint-Simon sostiene la idea de fisiología social se permite reconocer sin mayor contradicción, que la sociedad es sobre todo “una verdadera máquina organizada en la que todas las partes contribuyen de manera diferente a la marcha del conjunto”. Si el *ser social* no es un simple agregado de individuos, el sociólogo de Burdeos puede defender de forma enfática el corte profundo que plasma la posición saintsimoniana: la sociedad es una realidad diferente al acuerdo de voluntades individuales.

Saint-Simon no escatimaba adjetivos para tildar de metafísica a la noción de libertad que sostuvo la reflexión de la filosofía del siglo XVIII. La referencia es directa: el contractualismo está errado en su concepción de base. La sociedad no es la suma de voluntades armonizadas; no puede pensarse la razón individual como punto de apoyo de un programa político. El fracaso de las revoluciones no fue la destrucción del antiguo orden (empresa en la que fueron exitosas) sino la miopía para pensar una estructura nueva que la reemplace. En eso radica el salto de Saint-Simon que deriva de ese posicionamiento teórico. El ser social es un ser que puede pensarse por analogía con el individuo, pero nunca como derivación. Por ello el conde de Rouvroy está convencido de que es factible pensar a la política en una clave diferente: deslindada de los resabios filosóficos (*i.e.* metafísicos), se puede tornar ella misma un objeto de la ciencia, e incluso, una ciencia misma: “La crisis europea sólo podrá resolverse cuando la política sea tratada así y cuando por consiguiente, pueda ser enseñada en las escuelas como las otras ciencias” (Durkheim, 1987: 130).

El conocimiento científico del ser social, la posibilidad de pensarlo en su especificidad, hace de esta “ciencia nueva” un programa de indagación que apunta a dar con la “naturaleza

de la sociedad”. Esa naturaleza tiene un curso específico y su desarrollo, o más bien, evolución, permite advertir una cierta dinámica que motoriza sus cambios. Durkheim reconoce cómo el progreso emerge como el criterio rector del desarrollo social. La evolución de la sociedad sigue etapas que coinciden con saltos cualitativos donde se alteran las condiciones en que los individuos se relacionan con la naturaleza y entre sí. Esa tríada que luego Comte desarrollaría y explotaría al máximo, aparece formulada en Saint-Simon como forma de sistematizar un cierto enunciado legaliforme. Citando a Saint-Simon afirma: “La ley superior del progreso humano lo arrastra y domina todo; los hombres no son para ella más que instrumentos” (Durkheim, 1987: 131).

Resumamos hasta aquí, antes de avanzar. La sociedad es un ser diferente de los individuos que la conforman. Su constitución es análoga al individuo, pero guarda su especificidad. De ella puede dar cuenta la fisiología social, la cual puede desarrollar la comprensión de la formación y evolución de la sociedad en una línea que marca el progreso. Ese decurso demuestra un cambio en las formas en que las ideas se plasman en cada época en ciertas estructuras institucionales. Pues bien, dicho esto: ¿Saint-Simon es simplemente una extensión del pensamiento ilustrado que planteaban los bosquejos de Condorcet? La respuesta es negativa y Durkheim pone en este punto una atención considerable. A diferencia del Marqués, para quien el mundo previo a la madurez del género humano –al decir de Kant— representaba una época de caos, confusión, superstición y oprobio, para Saint-Simon la Edad Media es tan importante e inevitable como los cambios que muestra el presente. No es apropiado descartar el mundo medieval por hallarse fuertemente condicionado por realidades religiosas. Saint-Simon afirmaba: “La religión tuvo un papel, y esencial, en el desarrollo del espíritu humano” (Durkheim, 1987: 132). Es justamente ese reconocimiento el que lo separa de mucho del discurso de la Ilustración, el que coloca a Saint-Simon en una encrucijada productiva, pero inestable, en la que se congregan la fisiología, las posiciones conservadoras y las racionalistas ilustradas. Si la religión tuvo una función, no podemos evaluar su papel desde un punto de vista únicamente intelectual. La religión guarda una finalidad social que la vuelve absolutamente imprescindible. Sin embargo, el hecho de reconocer una función social que la religión desempeña, no nos hace pensar, necesariamente que esa función deba desarrollarse siempre en términos religiosos. En los tiempos modernos, podemos pensar formas equivalentes a la religión, sin ser ellas mismas religión, cuya función debe ser inevitablemente cubierta. El énfasis durkheimiano es comprensible. La legalidad del progreso que Saint-Simon refiere, no puede sostenerse sólo en una dimensión puramente cognitiva, puesto que



esa matriz es inevitablemente individual. El progreso supone transformaciones que se plasman a lo largo de la historia, donde, a pesar de las diferencias que se vuelven tangibles, ciertas funciones permanecen invariantes. Aquí es donde Durkheim encuentra la riqueza saintsimoniana, puesto que al reconocer en el cambio la continuidad, es factible explicar el estado de cosas como modificación pero no como “desnaturalización”. Esta cuestión es la que produjo como un haz de reflexiones, las modificaciones de las sociedades europeas durante todo el siglo XIX: ¿cómo dar lugar a los procesos de industrialización sin temer que sus cambios produzcan más calamidades que beneficios? Antes de responder este interrogante, efectuemos una primera conclusión. La comprensión científica de la sociedad es la comprensión de sus funciones. Estas últimas sólo son identificables si advertimos que la sociedad funciona de forma análoga a un cuerpo. Si la época atraviesa cambios profundos, esos cambios sólo podrán adecuarse a los imperativos de las circunstancias si la comprensión acabada del funcionamiento es sostenida científicamente. Reorganizar las sociedades europeas supone comprender su comportamiento orgánico. Ese programa teórico lo despliega en ciernes Saint-Simon: sus aportes desde la fisiología social fijan las bases de la futura sociología. Su dirección teórica y finalidad práctica, se enderezan, en la segunda época de su producción a pensar la sociedad industrial.

### **Las formas sociales del orden industrial**

El llamado sistema industrial se ubicó en el centro de las preocupaciones teóricas de Saint-Simon a partir de 1815. Ensortijado con proyectos de (re)organización social y con escritos de coyuntura, el conde delinea progresivamente una concepción de la historia que se sostiene en la continuidad de grandes funciones sociales que persisten a pesar de las transformaciones que las épocas le imprimen. En pocas palabras, Durkheim resalta como en la sucesión de una época religiosa, a otra metafísica, hasta finalmente a una de índole científica, hallamos en todas las sociedades un reparto de funciones fundamentales de dos tipos: las funciones temporales y las espirituales. La sucesión de las primeras está sostenida por el desarrollo eslabonado de la acción de la clase militar en el primer período, de los legistas en el segundo hasta llegar a los actuales industriales. La sucesión de la segunda función se dio a partir de la continuidad entre los sectores del clero, luego de los filósofos para concluir con la de los científicos. En esta breve reseña con la que Durkheim intenta sistematizar varios de los distintos esbozos de los programas de organización saintsimonianos, se advierte cómo para el sociólogo de los hechos sociales, la sociedad expresa en el devenir histórico una naturaleza,



que, a pesar de los cambios, no se altera en términos estructurales. Durkheim alaba que Saint-Simon supere el límite característico de los proyectos revolucionarios franceses: la necesidad de construir un orden completamente nuevo, que haga tabla rasa con todas las instituciones previas. “No se trata de inventar un sistema nuevo, creado de cabo a rabo, como hacían los utopistas del siglo XVIII e incluso de todos los tiempos, sino sólo de descubrir, mediante la observación, el que está a punto de elaborarse” (Durkheim, 1987: 142). Durkheim reconoce la potencia del argumento saintsimoniano: no se trata de pensar un nuevo orden social y crearlo a voluntad sobre las ruinas o la destrucción del previo. No es posible concebir un estado de cosas a realizar que fuera producto de las voluntades individuales, racionalmente conducidas. Se trata más bien de advertir cuáles son las bases del funcionamiento social para reconocer el curso de acción que sigue, para que, una vez comprendida su dinámica y dirección sea posible, con conocimiento de causa, poder plegarse a ella. La sociedad industrial evidencia una nueva relación entre funciones temporales y espirituales: el saber se destina a su aplicación práctica inmediata, y esa aplicación permite el desarrollo, como nunca antes, de riqueza suficiente para colmar los deseos de todos los hombres. El panorama industrial a la vista de Saint-Simon es necesario profundizarlo en los mayores términos posibles. De allí el interés del conde por barrer con toda forma de aristocracia y sociedad de Corte, cuya existencia, por definición improductiva, la veía como un auténtico freno al desarrollo de la industria.

En esta descripción, Durkheim asume que Saint-Simon aporta algo crucial al estudio de las sociedades modernas: una nueva definición del lazo social. Esa novedad se halla inevitablemente asociada a la concepción de libertad que requieren los tiempos que corren. Saint-Simon afirmaba en 1821: “Observemos, además, cómo a medida que la civilización progresa, la división del trabajo, considerada tanto en lo espiritual como en lo temporal, y desde el punto de vista general, crece en la misma proporción. De ello resulta, necesariamente, que los hombres dependen menos los unos de los otros individualmente, pero que, exactamente en la misma relación, cada uno de ellos depende más de las masas. Ahora bien, si continuásemos tomando como base de las doctrinas políticas la vaga y metafísica idea de libertad, tal como circula hoy, ello nos llevaría a dificultar la acción de las masas sobre los individuos” (Saint-Simon, 1983: 214 n4). Ahora bien si comparamos con la cuestión que motorizó el desarrollo de la tesis doctoral de Durkheim, la semejanza de la problemática originaria y la divergencia posterior en la solución, se volverán manifiestas: “En cuanto a la cuestión que ha dado origen a este trabajo, es la de las relaciones de la personalidad individual

y de la solidaridad social. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario?; pues es indudable que esos dos movimientos, por contradictorios que parezcan, paralelamente se persiguen. Tal es el problema que nos hemos planteado. Nos ha parecido que lo que resuelve esta aparente antinomia es una transformación de la solidaridad social, debida al desenvolvimiento cada vez más considerable de la división del trabajo” (Durkheim, 1993: 55-56). La simultaneidad de las preocupaciones durkheimianas por el socialismo con la concepción y escritura de su primera gran obra es evidente. El propio Mauss nos recordaba el largo tiempo de gestación que llevó a su tío dar forma al texto definitivo, reconociendo que la tensión entre individualismo y socialismo había sido, en muchos sentidos, el espíritu rector de toda la reflexión. La dirección que asumió la tesis durkheimiana es conocida y apunta a la distinción de dos grandes tipos de solidaridad. La mecánica, característica de las sociedades más arcaicas, donde la conciencia colectiva ocupa toda la esfera de la existencia social sin dejar espacio al desarrollo individual. La solidaridad orgánica, por el contrario, a medida que se relaja la presión de la conciencia colectiva, permite un paulatino desarrollo del individuo quien aumenta en paralelo los niveles de interdependencia con sus pares. Relevadas empíricamente a través de las distintas formas del derecho, Durkheim desarrolló una respuesta singular –como veremos— al planteo inicial de Saint-Simon.

La división del trabajo es un proceso material cuya finalidad no es el incremento de la producción. Permite la vida en colectividad frente a crecientes aumentos del volumen y la densidad poblacional. En su tesis doctoral, Durkheim reconocía a Comte ser el primero en examinar explícitamente esta peculiaridad. Si la división del trabajo es un proceso que no debe leerse sólo en clave económica, la industria no es el punto de partida del razonamiento. En otras palabras, Durkheim quería advertir que el desarrollo económico que produce el incremento de la riqueza es un aspecto lateral. El punto de apoyo es la dimensión moral que el proceso condensa y que no puede estar bajo la tutela de una decisión del hombre, aún cuando consensuada, implique un tipo de planificación. Si primase el registro económico, la división del trabajo se conformaría en un proceso cuya finalidad última es el aumento de la producción y por ende, la expansión de la riqueza. Durkheim fustigó contra este parecer a lo largo de su primer libro. Lo hace porque sabe que la sobrevaloración del ámbito económico puede fagocitar el orden social y desvanecer la primacía moral que requiere toda sociedad. No por casualidad había sostenido con énfasis que la relación entre las personas y las cosas no

produce solidaridad, a punto tal que –por razones que no podemos desarrollar aquí– si existen relaciones entre personas y cosas eso supone un tipo de *solidaridad negativa*. Llegado a este punto ¿qué dimensión de la propuesta saintsimoniana Durkheim considera revocable? ¿Qué peligros encierra? Para ello es necesario focalizar la reflexión en el socialismo que incubaba las posiciones de su antecesor.

### **El socialismo o la reducción al objeto**

El reconocimiento durkheimiano a Saint-Simon se detiene a la hora de analizar con más cuidado su socialismo. La mirada del conde, en extremo confiada en las bondades de la industria, parte de un supuesto de la economía política pero lo lleva a un grado de desarrollo mayor. Mientras que las cuestiones económicas en esas tradiciones permanecían en el ámbito privado, apenas monitoreadas por la acción política o estatal, en el socialismo saintsimoniano se vuelven el objeto mismo de la política. Para el conde ésta última se volverá científica cuando disponga toda su atención y actividad a la producción: “De ello resulta que, en la sociedad industrial, la acción gubernamental, si no es nula, se ve reducida al mínimo y tiende a reducirse a nada [...] El gobierno carecerá así, más o menos completamente, de la materia que constituye su razón de ser [...] En la sociedad industrial no habrá gobierno en el sentido que damos a esta palabra. Porque quien dice gobernar dice poder de coacción, y en ella todo será espontáneo [...] Cada cual ocupa el puesto que su naturaleza le hace ocupar y no ejecuta otros movimientos que los que ordena la naturaleza de las cosas. Todo se hace por sí mismo” (Durkheim, 1987: 198).

Si el orden social futuro podía pensarse en estos términos, Durkheim advierte que Saint-Simon ha alterado un aspecto sustancial de la comprensión de los fenómenos sociales. Cabe pensar que un parecer como el referido sólo puede justificarse si se admite que se ha dado un cambio en la naturaleza de las cosas. Tanto el poder espiritual como el poder temporal tuvieron históricamente una función: la contención del orden social a través de la imposición de límites. El primero de ellos, justificando y haciendo aceptar la condición social que a cada uno le había tocado en suerte. El segundo de ellos, controlando y sometiendo las funciones económicas. Si el desarrollo industrial habría de alterar esta regularidad, Durkheim considera que “eso equivaldría a admitir que la naturaleza de las cosas puede transformarse de cabo a rabo en el curso de la evolución [...] Así, pues, hoy como antaño, quienes deben ejercer esa influencia reguladora sin la cual los apetitos se desordenan y el orden económico se desorganiza son fuerzas sociales, autoridades morales” (Durkheim, 1987: 259-260). Ese

reparo que establece nuestro autor sobre las posiciones de su antecesor traslucen una peculiar argumentación, que puede sonar incluso paradójica: la naturaleza de la sociedad no es sino la respuesta a la naturaleza individual, o lo que es similar, la sociedad es la dimensión no natural que complementa la naturaleza animal del individuo. El individuo no tiene frenos si no vive en sociedad, por ello “por medio de la reglamentación moral que instituye y aplica, desempeña, en cuanto concierne a la vida supraorgánica, el mismo papel que el instinto cumple en lo que respecta a la vida física. La sociedad determina y regula lo que el instinto deja indeterminado. El sistema de instintos es la disciplina del organismo, al igual que la disciplina moral es como el sistema de instintos de la vida social” (Durkheim, 1987: 261). El error saintsimoniano es, justamente, creer que esta naturaleza social podría cambiar en el curso de la evolución histórica, y que, tras el espejismo de la abundancia, los apetitos individuales pueden algún día colmarse de manera efectiva. Este es el punto ciego de Saint-Simon al que Durkheim le responde contundentemente: las formas de regulación son consustanciales a toda sociedad.

En la disposición del curso, la primera lección trata en general lo que podría entenderse como la conclusión de la exposición saintsimoniana: el socialismo no es una ciencia. Sólo la sociología está en condiciones de responder específicamente a eso. Durkheim baraja una serie de argumentos que es necesario considerar. En primer lugar, en su opinión, el socialismo no puede considerarse equiparable una ciencia por tratarse de un discurso que pretende establecer especulaciones sobre el futuro. Por esta razón es ante todo un ideal y, en consecuencia, se ocupa del deber ser. En segundo lugar, el socialismo procura instituir una refundición del orden social y para ello –Durkheim objeta– no tiene un trabajo suficiente dedicado al estudio histórico de las instituciones pilares como la familia, la propiedad, la organización política y jurídica. En tercer lugar, reconoce que la obra más importante de esta tradición (*El capital* de Karl Marx) no es, en última instancia, más que una suma de argumentos con escaso soporte de observaciones y hechos comprobados. En otras palabras, reconoce que como ideal el socialismo no es más que una doctrina concebida con antelación y no como producto de una investigación: “El socialismo no es una ciencia, una sociología en miniatura: es un grito de dolor y a veces de cólera lanzado por los hombres que sienten con más viveza nuestro malestar colectivo” (Durkheim, 1987: 14).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> El autor es aún más pretencioso al reducirlo simplemente al estatus de mera “pasión” al igual que el individualismo: “El individualismo, al igual que el socialismo, es ante todo una pasión que se afirma, aunque pueda eventualmente pedir a la razón, razones para justificarse” (Durkheim, 1987: 14).

Al deslindar las competencias metodológicas que separan a una y otra tradición, el sociólogo de Burdeos da un paso más. El socialismo no sólo no es una ciencia, en realidad es un hecho social. Como expresión sugerente de los desacoples normativos del mundo industrial no es más que una respuesta desesperada a esa coyuntura: “Aunque no sea una expresión científica de los hechos sociales, es en sí un hecho social, y de la más alta importancia. Aunque no sea obra de ciencia, es objeto de ciencia. Esta no tiene que ocuparse de él para tomar prestada tal o cual proposición acuñada, sino para conocerlo, para saber lo que es, de dónde viene, a dónde tiende” (Durkheim, 1987: 15). En estos términos, el socialismo se transforma en la expresión de un conjunto de representaciones sociales, pobladas de creencias, valores e ideales que se vuelve testimonio de una época. Durkheim logra así desplazar la eventual rivalidad que pudiera recrearse entre ambas perspectivas. La sociología es una ciencia y por ende se ocupa de los hechos que se plasman en la realidad sin mayores pretensiones que explicarlos para corregir su curso en caso de declararse ciertas patologías. El socialismo es la expresión valorativa (i.e. ideológica) de una época, cuyo avance no es más que un esfuerzo dialéctico (especulativo) alejado del estudio de los hechos. No puede considerarse científica una perspectiva que busca transformar el estado de situación sobre la base de ciertos valores. Por ello lo considera “como una cosa, como una realidad e intentaremos comprenderla. Nos esforzamos por determinar en qué consiste, cuándo ha comenzado, por qué transformaciones ha pasado y qué ha determinado esas transformaciones” (Durkheim, 1987: 18).

Ante este posicionamiento, no podemos más que advertir una dualidad en la argumentación durkheimiana que advierte la dificultad con que se topa a la hora rebajar el lugar del socialismo a mero objeto: “El socialismo no se reduce a una cuestión de salarios, o como suele decirse, de estómago. Es ante todo una aspiración a recomponer el cuerpo social, cuyo efecto ha de ser una distinta inserción del aparato industrial en el conjunto del organismo, sacándolo de la sombra donde funcionaba automáticamente, llamándolo a la luz y al control de la conciencia” (Durkheim, 1987: 37-38). ¿No fue acaso la pretensión de la sociología durkheimiana recomponer el funcionamiento del cuerpo social? Admitir la complementariedad de ambas tradiciones hubiera traído aparejadas consecuencias políticas muy disímiles. Ese inestable recorrido que atravesó la IIIª República francesa, tuvo en la sociología un bastión teórico para justificar sus pretensiones. El rótulo ideológico de *solidarisme* cobijó mucho de estas pretensiones científicas que vieron en el socialismo una amenaza siempre presente a pesar de las derrotas. Tal vez la sociología durkheimiana tuvo

como secreto estímulo a la reflexión, el dar con las razones por las cuales el socialismo no deja de amenazar continuamente tanto la comprensión como el funcionamiento de la “naturaleza” de la sociedades.

### **A modo de conclusión**

La lectura durkheimiana de Saint-Simon permite poner en evidencia la cercanía discursiva de dos tradiciones que al calor de coyunturas políticas reaccionaron de forma similar a la herencia filosófica de la Ilustración, construyendo alternativas divergentes a partir de sus diagnósticos. Si el programa emancipatorio que auguró la Gran Revolución, no llegó a buen puerto, será para unos la consecuencia de un error de diagnóstico, para otros la consecución parcial de una serie de objetivos que no pueden quedar sólo en el terreno político y deben pasar al plano económico y social. A pesar de esas diferencias, el individualismo de base es cuestionado por igual, como hemos advertido. Sin embargo, el peculiar camino que lleva adelante Durkheim en la recepción de su antecesor fija una posición singular: la sociología como ciencia sólo puede dar cuenta de cierta ontología de lo social que no es factible ni deseable modificar a voluntad.

Durkheim considera que Saint-Simon fijó las bases para comprender este objetivo primario, pero que torció el rumbo al vislumbrar en la futura sociedad industrial condiciones materiales para pensar un orden social con visos de espontaneidad, en el cual las razones primarias del conflicto social habrían de desaparecer. Asumir que se daría la merma del papel regulador de las instituciones sociales, al punto de pensar que la necesidad del Estado se haría cuestionable, habida cuenta de la desaparición de su razón fundamental, exasperó a Durkheim. Creyó que Saint-Simon había terminado por construir una desnaturalización del funcionamiento de la sociedad. Como vimos, la confianza depositada en las asociaciones profesionales distaba mucho de ser un retrato fiel a los tiempos modernos, más si pensamos la dificultad que entraña la apuesta a reconstituirlas, pasada su época de gloria en el medioevo. Pues bien, que Durkheim redujera el socialismo al estatus de un simple fenómeno social, consecuencia directa de la falta de regulación que producía las desigualdades del mundo industrial, es una muestra palmaria de que nuestro autor pretendía correr de la escena un discurso que conmocionaba el estado de cosas (lo había hecho a menudo durante el siglo XIX) y que volvía necesario un cuestionamiento muy profundo de instituciones pilares de la sociedad.

Si el socialismo es el hecho social que responde como consecuencia a los desajustes del mundo industrial, el programa que había edificado Durkheim en su tesis doctoral y que luego reforzó a partir del tratamiento del fenómeno del suicidio, puso en evidencia que la regulación es una arista importante pero difícilmente sostenible en el tiempo si no aparece un cemento social que oficie como piso de integración. El progresivo corrimiento de la reflexión hacia la religión y las formas de sociabilidad que construye, constituyó un síntoma manifiesto de la necesaria indagación que condujo al sociólogo de Burdeos a expandir los horizontes frente a la insuficiencia de sus primeros planteos. Resta interrogarse si las razones por las cuales Durkheim consideró al socialismo un hecho social, no serían aplicables igualmente a la sociología. Los argumentos para el primer caso son ciertamente trasladables al segundo. Sin embargo, ello haría que aquella perdiera la dimensión trascendental que se arroga todo discurso científico y que la primera obra durkheimiana quería salvar a toda costa. Sus reflexiones ulteriores pondrán nuevas perspectivas a estas primeras formulaciones, al calor de una sociología del conocimiento desplegada incipientemente en la búsqueda de comprensión del fenómeno religioso. No obstante, para entonces el socialismo se alejará de sus preocupaciones teóricas, aunque probablemente no sus conclusiones en torno a las discrepancias con la ciencia. Su sobrino Marcel Mauss, al igual que con otras dimensiones de su legado, tomará un camino más cauteloso y rico en matices.

#### Bibliografía:

Durkheim, Émile. *El Socialismo*, Madrid, Akal, 1987.

Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*, Madrid, Planeta Agostini, 1993.

Saint-Simon, C (1983) *El pensamiento político de Saint-Simon* (Selección), México, Fondo de Cultura Económica.